

GYENGE ZOLTÁN

**AZ ÖRÖKKÉ ÉLŐ EGZISZTENCIA
SÖREN KIERKEGAARD IDŐÉRTELMEZÉSE**

Resümee: *(Die ewige lebendige Existenz (Die Interpretation der Zeit von Sören Kierkegaard):* Es ist wohlbekannt, daß die Zeit ein wichtiges Thema in Kierkegaards Philosophie ist. Diese Abhandlung versucht zu zeigen, daß die Zeitanalyse von Kierkegaard in Zusammenhang mit seiner religiösen Auffassung steht, und die drei Dimensionen der Zeit nicht zu erklären sind, ohne das Wesen des Augenblicks und der Ewigkeit verstanden zu haben. Versucht man das Gleichgewicht der Zeit und der Ewigkeit zu erfassen, so hat man davon auszugehen, daß die beiden miteinander nur mit Hilfe des Augenblicks berühren können. Der Begriff des Augenblicks hat ebenso wie andere Begriffe in Kierkegaards Philosophie nicht immer ein und dieselbe Bedeutung, er besitzt einen ganz anderen Inhalt in der ästhetischen, und einen anderen in der religiösen Sphäre. Man muß natürlich das Denken Kierkegaards mit der Erläuterungen über die Frage der Zeit von Augustinus, Kant, Hegel und Schelling vergleichen. Die Kierkegaardsche Zeitauffassung steht in Zusammenhang mit der sg. Existenzial-Kategorie (z.B. Angst, Verzweiflung, Wiederholung usw.).

Bevezetés

A filozófia egyik legproblematisabb kérdése az *idő* és annak mibenléte, amely egyes filozófusok szerint nem más, mint a nagy

metafizikai rendszerek "rossz lelkiismerete". A görög filozófiától kezdve számos időkonceptió született, amelyeket áttekintve a filozófia egy sajátos színfoltja jelenik meg előttünk egészen a XX. század tagadhatatlanul legnagyobb gondolkodójáig, *Martin Heidegger*. Ezekben a felfogásokban és magyarázatokban sok közös vonás található, s ezért nem véletlen, hogy *Sören Kierkegaard* idő értelmezésében szinte mindegyikre hivatkozik is. De mi az igazán *eltérő*, a novum nála, amely bizonyos mértékben megkülönbözteti az addigiaktól? Ez nem más, mint az *egzisztencia problematika összekapcsolása az idővel*, amely megelőlegezi a lét összekötését a temporalitás kérdésével majd a *Lét és időben*.

Kierkegaard számára az egzisztencia időbeli létezésre ítéltetett, ám ugyanakkor megvan az a lehetősége, hogy ebből a keretből kilépve kapcsolatba lépjen az időn-kívülivel, az örökkévalóval; ezt a lehetőséget nyújtja számára a *pillanat*. Ugyanakkor ez az idő értelmezés szorosan összefügg az ún. egzisztenciál-kategóriákkal, amelyeket jórészt ő honosít meg a filozófiában, s ezzel – nolens volens – előkészíti az utat a XX. századot meghatározó egzisztencialista irányzatok előtt, amelyek szinte kivétel nélkül előképüket is látják benne. Ezek az egzisztenciál-fogalmak, amelyek az egzisztencia pozícióját határozzák meg a léthez, a létezéshez, egyben ki is jelölik az irányt, amit az idő vonatkozásában megtehet. A *szorongás*, a *bűn* például mind-mind az időbeliséghez kapcsolódó terület, sőt – s ebben új Kierkegaard meglátása igazán – attól elszakítva nem is értelmezhető. Ezért az egzisztencia, ha saját helyzetét pontosan ki akarja jelölni, csak önnön időbeliségéből indulhat ki; az idő így válik tehát a léthez közelítő létező számára meghatározó tényezővé. Mindebből világosan látható, hogy Kierkegaard az egyes egzisztenciához kötött időértelmezést nyújt, ami éppen ebből a jellegéből adódóan lesz döntően más, mint a korábbi értelmezések. Az *egzisztencia problematikája ugyanis egyet jelent az időbeliség problematikájával*, mely gondolat súlyát a XX. századra gondolva nem lehet eléggé kiemelni. Eppen ezért azonban azt is meg kell jegyezni, hogy pusztán ezekből a filozófiatörténeti előzményekből ez az időfelfogás teljes egészében nem is értelmezhető, éppen az ahhoz szorosan kapcsolódó egzisztenciál-kategóriák miatt, amelyek azt is megmutatják, hogy itt nem egy spekulatív eszmefuttatással állunk szemben, hanem egy olyanal, mely a racionális konstrukció ellenpontját az egzisztenciában találta meg.¹

Mindezekre tekintettel az alábbi értekezés ezért egyrészt a megelőző felfogásokat döntően a kierkegaard-i koncepció tükrében tárgyalja, másrészt kitér olyan problémák taglalására (pillanat, ismétlés, bűn stb.), amelyek ennek a felfogásnak az egzisztenciára alapozott specifikumát jelentik.

I. A "bűnös egzisztencia"

Az "idő" problémája kapcsán tehát néhány dolgot megelőlegezőképpen feltétlenül meg kell említenünk a kierkegaard-i elképzelés tárgyalása előtt, mégpedig először a *kanti időértelmezés* kapcsán. A kettő ugyanis közvetlen kapcsolatban áll egymással, ahogy a "ráció" és a "hit" problematikája is egybekapcsolódik, bár ahogy *E. Rudolf* megjegyzi: Kierkegaard és Kant között a fő különbség az, hogy míg az előbbinél a "hit" az "értelem" elvesztésével, addig az utóbbinál annak feladásával jár együtt.² Összefoglalva tehát: Kantnál az idő (és a tér) "a priori Erkenntnisquelle", s mint ilyennek határai vannak, azaz csak a phaenomenon világára nézve érvényesek. Ezért ő az időt: 1. a szubjektumhoz köti (az nem fogalom, hanem "reine Form der sinnlichen Anschauung", az "érzéki szemlélet tiszta formája"), mely így a szubjektum affekciójaként adott; 2. másrésztől objektív érvényességét ("empirikus realitás") csak a jelenségekre nézve ismeri el, azaz az időnek csak *empirikus realitása* van, *transzcendentális realitása* (s ez döntő momentum a kierkegaard-i gondolatmenetre nézve is) nincs³; 3. valamint az időt elválasztja a tapasztalattól (mely az előbbiekből is adódik), s mint a priori meglevőt szemléli. Mindebből az következik, hogy az "idő" az "érzéki szemlélettől" elvonatkoztatva "semmi".

Kierkegaard idő-értelmezésében ez hasonlóképpen fogalmazódik meg, amikor világosan kimondja, hogy az "idő" legteljesebb mértékben a szubjektumhoz kötött, ám ő tovább megy, s rákérdez arra: miért kötődik voltaképp az "idő" az egyes szubjektumhoz, az egzisztenciához? És egyáltalán – miként Augustinus – ő is felteszi a kérdést: hogyan keletkezett az idő? A lehetséges alternatívák megközelítésének a módja azonban – ahogy arra már utaltunk – döntően más, akár az ágostoni, akár a kanti kérdésfelvetéshez képest nézzük, hiszen mindegyik nem az absztrakció, hanem az egyedi létező vonalán, az egyes adott létező aspektusából nézve próbál választ keresni. Így

tehát azt mondhatjuk – utalva a kanti fogalom használatra –, hogy Kierkegaard számára az a kérdés, hogy az "empirikus realitás" miként kapcsolódhat (s egyáltalán kapcsolódhat-e) – per analogiam Kant – a *transzcendentális idealitáshoz* akkor, ha arra nézve az idő "semmi", nem releváns, hiszen ő maga a "tér" és "idő" (valamint az "okság") viszonyrendszerétől nincs megérintve, azokhoz nem kötött. (Egyébként Istenre nézve ez Kierkegaard-nál ugyanúgy érvényes, mint Kantnál.)

E probléma megközelítéséhez, ha az egyes "létező" helyzetét vizsgáljuk, fel kell tennünk a kérdést, hogyan került ő az időbeliség körébe? Eleve abban létezett vagy valami folytán belezuhant? Ha ez utóbbi, akkor mi váltotta ki rá nézve ezt a változást? Ezek a kérdések jól mutatják, hogy – Kierkegaard szerint – ez a probléma nem tartozhat egyetlen tudomány tárgykörébe, kiváltképp nem egy, a logika színterén mozgó felfogásba, mivel az az immanencián belül marad, míg itt – s ez bizonyosan kanti reminiscencia – a *transzcendencia* kérdéseiről van szó. A transzcendenciát említve pedig a döntő tényező, mely által – Kierkegaard szerint – az ember belezuhant egy másik koordinátarendszerbe tartozó világba: a *bűn* (*Synd*), és annak következménye.

De mi is a "bűn", s hogyan lesz az ártatlanból bűnös? Az első kérdésre a választ nem könnyű megadni, s ha ez így van, akkor – amint az érthető is – nézzük meg inkább azt, hogy *mi nem* a "bűn". A "bűn" nem "betegség", nem "abnormalitás", nem "méreg" és nem "diszharmonia"⁴ – mondja Kierkegaard, s ez utóbbinál akár Schellingre is gondolhatnánk. A "bűn" ugyanígy nem "állapot" és nem "potencia", hanem *de actu* és *in actu* létezik, van jelen. Ezért nem tud vele mit kezdeni egyetlen, potencialításban mozgó tudomány sem. Még leginkább az etika lenne erre képes, de éppen a "bűn" kérdése az, ahol mind a régi etika, mind a dogmatika megbukott. A "humor", a "bánat" (Kierkegaard-nál ezalatt elsősorban mindig a "bűn-bánatot" kell érteni) és a "bűn" – ahogy egyik művében (*Lezáró tudománytalan utóirat*) fogalmaz "etikai-vallási" meghatározottság, s tartalmát tekintve ugyanúgy nem magyarázható meg, mint a *paradox*⁵, amennyiben azok az egzisztenciális szenvedélyhez kötöttek. A "bűn" azért lényeges, mert a "vallási egzisztencia" pozícióján belül a "hívő egzisztencia" és a "bűnös egzisztencia"⁶ fogalmain keresztül felveti a "feltétlen"-hez való viszonyulás kérdését, mivel a "bűn" egy új minőségi meghatározottságot állít elénk⁷.

Ha a "bűn" kérdését közelebbről megvizsgáljuk, akkor ismét csak az eredet kérdésével találjuk szembe magunkat: honnan származik, honnan ered a "bűn"? Ebben az esetben szó szerint valóban az eredet problémájáról van szó, hisz itt az "eredendő bűn" kérdése kerül elénk, melyre nézve Kierkegaard Schleiermacherrel (*Der christliche Glaube*)⁸ közös nézetet képvisel, miszerint ez a "bűn" nem csupán az egyes egzisztencia, hanem az egész emberi "nem" összébűne, ill. az első ember tetteivel – ez az "első bűn" – azzá tágul. Mivel az "idő" származtatása ezzel összekapcsolódik, első lépcsőként a "bűn" problematikáját kell megvizsgáljunk, összefüggésben a "bűn" előtti állapot (*szorongás*) kérdésével, s csak azt követően térhetünk rá a platóni és hegeli időértelmezés tükrében az első, igazán az egyes egzisztenciára alapozó időfelfogás taglalására.

"Idő" és "bűn" tehát egymással szorosan összekötött, mindehhez járul az a kérdés, hogy vajon identikus-e a "szorongás" fogalma az "eredendő bűnnel", s hogy ezt megválaszoljuk, az első ember bűnbeesésének a folyamatát kell előbb megértenünk. Mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy mit értünk "első bűn" alatt, s az mennyiben különbözik az "eredendő bűn" fogalmától. Az első dolog, ami feltétlenül kiemelésre érdemes, hogy Ádám "első bűne" egy független, nem-előfeltételezett bűnösség, mely egyszerűen az ő saját tetteinek a következménye. Mindenki más "első" bűne viszont olyan bűnösség, mely az egyes saját felelőssége mellett az ő bűnét feltételezi, azon az alapon, hogy az első ember tetteinek mélyebb alapja – ami egyébként az emberi egzisztenciához tartozik –, hogy "ő egyszerre ő maga és az egész emberi nem"⁹. Az "első bűn" (mármint Ádám bűne) tehát egészen más, mint általában egy bűn, mely akár az individuális élet pillanataira vetítve elsőnek is mondható, mivel az *első* ember, *első* bűne egyben *eredendő bűn*, egy "minőségi meghatározottság", egy új minőségi lét-helyzet megteremtője és eredője. Ez a minőség egyben egy új módszert is talál magának, mely által valóságához való viszonyát értelmezi, s ez a módszer az igazi kvalitást célozza (s itt Kierkegaard nyilvánvalóan a hegeli dialektika ún. minőségi meghatározottságaira utal, melyek azért látszat-minőségek, mert – szerinte – folytonosan a mennyiségbe vesznek el), s ez lesz az általa oly nagyra tartott és sokszor különös hangsúllyal kiemelt distinkció a már tárgyalt kétféle dialektika között.¹⁰ Ebben a döntő tényezőt az *átmenet* (Übergang) és az *ugrás* (Spring) közötti különbségtétel képezi. A "közvetítés" (Vermittlung) révén előidézett átmenetek sorozata egy, a logikai

rendszerben végrehajtott mozgássorozatot jelent, amely nem releváns a valóságos, a nem potenciális étellel teli világra nézve.¹¹ Az "első bűn" tehát egy ilyen minőségi meghatározottság, mellyel ezért a kvantitást kereső tudomány nem is megy semmire. Azért sem tud vele mit kezdeni, mert számára értelmezhetetlen, hogy az "első bűn" egyben "eredendő bűn", mivel ezzel nemcsak az első ember, hanem az egész emberi "nem" is bűnbe esik, s egyáltalán, csak ettől a tettől kezdve beszélhetünk úgy emberi nemről, mint individuumról. Az emberi azért is különbözik az állati nemtől, mert az képtelen a bűnre, nem is hoz létre egyetlen individuumot sem, bár ezer és ezer generációt tartalmaz, de soha sincs benne és nem is lesz egyetlen személyiség sem. Ennek analógiájára, ha a második ember nem a bűnbeesés folytán született volna meg, nem az első embertől származott volna (aki egyébként csak azáltal "első", és csak azáltal "ember", hogy van második, harmadik stb. "ember"), hanem például egy megismételt teremtés által, akkor ő is egy "üres ismétlődés" (*tom Gjentakelse*)¹² lenne, s nem individuum; mert akkor éppúgy nem lenne "nem", mint ahogy individuum sem. A bűnbeesés azonban úgy válik egy új minőségi meghatározottsággá, hogy közben az első ember ezzel egyben elveszít valami mást – s ez az *ártatlanság* (*Uskyldighed*) – ; s azt, mivel ő maga egyben az emberi "nem" is, nem csupán ő, hanem vele együtt minden egyes individuum elveszíti. A veszteség azonban egyben nyereség is, ha visszagondolunk arra, hogy épp ezáltal teremődik meg az egyes ember számára az egzisztálás feltétele, s ebben az értelemben mondhatjuk ki azt, hogy a "vallási egzisztencia" *egyik lényege*, hogy *bűnös egzisztencia*. (Mint látni fogjuk, a "vallási egzisztencia" tartalmának ez csak egyik oldalát jelenti, mely majd kiegészül a másik, a *hit* által jelölt oldallal.) A veszteség tehát az "ártatlanság" elvesztése. Ahhoz azonban, hogy pontosan tudjuk, mit nyer az első ember és vele együtt az egész emberi "nem", tudnunk kell, mi is az, amit elvesztett. Az "ártatlanság" semmiképp sem lehet "semmi", mert a "semmi" nem veszíthető el, csak a "valami" (ezzel állítja szembe Kierkegaard Hegel megjegyzését a közvetlenségről /Unmittelbarkeit/¹³, mely szerinte valóban "semmit" /sem/ jelent); nem lehet azonban valami "tisztá tökéletesség" sem, amelyre feltétlenül vágyakoznunk kellene, hisz a "visszavágyódás tulajdonképpen egy új bűn, mellyel csak az időnket vesztegetjük"¹⁴, de nem is "tisztá tökéletlenség". Az "ártatlanság" *tudatlanság*, az az állapot, amikor a "szellem még álmodó az ember-

ben" (*Aaden er drommende i Mennesket*)¹⁵. Az "ártatlanság" – s ebben egyezően nyilatkozik Hegellel, aki ugyanígy fogalmaz (*Philosophie der Religion*)¹⁶ – az a tudatlanság, amely miatt az ember képtelen arra, hogy "jó" és "rossz" között különbséget tegyen. Ez az állapot a békés nyugalom állapota. Érdekes, hogy mennyire más ez az álláspont ahhoz képest, amit Kierkegaard 1848 végén naplójában, mint a "bűn" következményeire tartozót állítja elénk, mely az "eredendő bűn"-ből származik, s amellyel a konkrét egyes, a mi világunkban élő ember esik bűnbe: "A bűnnek, ahogy más helyeken is szoltunk már erről, két formája van: a gyengeség bűne és a kétségbeesés bűne. Kétségbeesésből az ember úgy lesz bűnös, hogy gyenge volt vagy úgy, hogy eléggé gyenge ahhoz, hogy bűnözzön. Ez utóbbi a tulajdonképpeni bűn. Erre mutat rá a kereszténység is, mivel a megbékélésről szóló tan tulajdonképpen a kétségbeesésre vonatkozik, a megbékélés ezt a kétségbeesést akarja megszüntetni; ezt csak a kétségbeesett ember érheti el, vagyis az, akinek szüksége van rá."¹⁷ Nem egészen négy évvel később tehát már a "kétségbeesés" hajtja az embert a "bűn" felé. De mi készíti ezzel szemben az első embert a bűnre? Nem más, mint az "ártatlanság" állapotában felsejlő érzelem, a meghatározhatatlanság kényelmetlen érzése: a *szorongás*. A "szorongás" maga az "álmodó szellem". A "szorongás" egy "szimpatizáló antipátia és egy antipatizáló szimpátia" (*en sympathetisk Antiphatie og en antipathetisk Sympathie*)¹⁸. Nemcsak Ádám, de Ábrahám is ezt az érzést éli át a tett előtt, sőt Kierkegaard éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a Morija hegyen történtek kommentátorai éppen erről az érzésről feledkeztek meg.¹⁹ A "szellem álmát" az a parancs zavarja meg, mely megtiltja az embernek, hogy a "jó" és "rossz" tudásának a fájáról egyen, mert azon a napon, amikor ez megtörténik, bekövetkezik felette a büntetés is, a halál. Ez a tilalom azonban több, mint problémás, s ezt nem csupán Kierkegaard, hanem például a fiatal éveiben meghalt Schleiermacher tanítvány, *Leopold Usteri* is világosan látta. (*Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments*, 1824.) Az ezzel kapcsolatos gondolatairól Kierkegaard elismerően jegyzi meg, hogy legalább a spekulatív megközelítés mellett/helyett más oldalról próbálja megragadni a problémát. A fő kérdés viszont az – s ebben Kierkegaard már nem követi Usterit –, hogy nem a tiltás váltja-e ki közvetlenül a "bűn"-t, illetve az arra való hajlandóságot az első em-

berben, nem maga Isten helyezi-e ezáltal, mint intenciót azt az emberbe? A tilalom – állítja szembe ezzel Kierkegaard a maga gondolatait – a "szorongást váltja ki".

A "szorongás" – ebben különbözik a félelemtől – nem valamitől, hanem a meghatározhatatlantól afficiált, s végső soron a "semmi" által kiváltott érzelem, és – jól tudjuk – ebben az esetben éppen a meghatározhatatlan van jelen, ugyanis az "álmodó szellem" nem tudhatja, nem értheti meg, mi az a "jó" és "rossz", nem értheti, mi az a "tiltás" és végül, de nem utolsósorban nem értheti, mi a "halál", hiszen számára az elmúlás irreleváns, értelmezhetetlen, legalább annyira, mint az a kifejezés – bár erre már Kierkegaard nem tér ki – : "az a nap". Napok, hónapok, évek – maga az elmúlás. Az első embernek érthetetlen fogalmak – *hisz itt még nincs "idő"*. A "szorongás" csak a "valami"-nek a lehetőségét, a "választás" és a választáson keresztül a "szabadság" lehetőségét teremti meg számára. Nem ért, csak sejt, és szorong ettől a sejtéstől. Olyan, mint Narkisszosz, aki nem látott soha senkit, még önmagát sem, csak Ekhó hangja üldözte egyre tovább – vissza önmagához – s akinek mégis azt súgja az istenség, hogy hosszú élete lesz, ha nem ismeri meg önmagát. A másik isten viszont még szentélyének bejárata fölött is ezt a felszólítást hirdeti: ismerd meg önmagad! Mit tehet hát? Sem egyik, sem másik jóslatot, parancsot nem érti – szorong. Tudjuk, cselekvése előbb önkéntelen (hisz első pillanatban tükörképét is "valami" másnak véli), cselekedetei csak később válnak fájóan tudatossá: választ, és immár önkéntesen megy a mások által, de számára kijelölt úton. Bár az első ember története más, de a nem-értésből fakadó érzése hasonlatos hozzá. Benne a "szellem" van jelen, s ébred magára éppen e tiltás által az egyben. A szellem, mely *elsődlegesen* a testi és lelki szintézise. *Másodlagosan* – ezt később fogalmazza meg – az időbeli és örök szintézise. Míg *harmadrészt* – s ezt már 1849-ben írja²⁰ a szabadságé és szükségyszerűségé. A "szellem" zavara voltaképp a "szorongás", az az érzés, melyben nem tud igazán eligazodni, sejt, hogy számára valami döntő "lehetőség" fogalmazódott meg a "tiltás" által, ám nem ismeri az alternatíva oldalait, s így tanácstalanul várakozik a választás helyett. Ez a reális alternatíva pedig nem más – ha Kierkegaard szellemében nézzük – mint a *szintézisteremtés előfeltételeinek az alternatívája*. "Az ártatlanságban Ádám, mint szellem, mint álmodó szellem volt jelen. A szintézis ezáltal lesz valóságos, mert az összekötő éppen a szellem lenne, ámde ő még nem tételezett. Az állatoknál a nembeli

különbözőség ösztönszerűen alakulhat ki, erről az ember esetében viszont nem lehet szó, mivel ő szintézis. Abban a pillanatban, amikor a szellem önmagát tételezi, tételezi egyben a szintézist is, azért, hogy ezt a szintézist tételezze, először különbözőségként kell megnyilvánulnia."²¹ Ugyanis nincs szintézis, ha előbb nincs meg a két ellentételezett oldal, melyek között aztán a szintetizáló mozgás már elképzelhető. Olyan ez, mint a megnyugvás, a béke: a megbékéléshez szükség van nyughatatlan szélsőségekre, melyeket igazuk megőrzésével, de partikuláris önállóságuk megszüntetésével egy megbékített állapotba lehet hozni. Ez a "szorongás" ἀποκαταδοχία τῆς κτίσεως, egy tulajdonképpen időn és meghatározottságon kívül eső "várakozás", egy "sóvárgás", amely azt fejezi ki, hogy a "teremtett" a tökéletlenség állapotában érzi magát²², vágyik valami másra, de csak a "semmi"-t tapasztalja (mely természetesen nem jelenti ugyanazt, hogy semmit sem tapasztal). Maga az "egzisztencia lehetősége" szorong a valósággá válástól, mely "szorongás" *szubjektív* értelemben az egyesben jelenvaló, *objektív* vonatkozásban pedig az "első ember" tettének következményeként tőle származik át az egész emberi nemre mint a bűnösség visszfénye a világban. Ezáltal válik számunkra is jelenvalóvá, mivel Ádám önmagában tételezett bűne egyidejűleg a "nem" számára is tételeződött.

A "szorongás" az "első emberben" és a későbbi individuumban abban különbözik egymástól, hogy míg az elsőben sejtelemként, homályos sejtésként írható csak körül, addig a későbbi egyesben a "szorongás" már reflektált²³, ami annyit jelent, hogy az eredeti bűnhöz mérve tette már nem minősülhet úgy, mint az "első bűn", hiszen ahhoz képest már származtatott – akár tud erről, akár nem. A választás itt – s erre pontosan mutat rá *H. Vetter* is – nem csupán a "jó" és "rossz" közötti választás, hanem a "bűn" által karakterizálódik, hogy az ember valami mást is akar, azaz a "*Man-selbst-sein-wollen*" az a momentum, melyben az ember a bűnben önmagát állítja, s maga a „bűn” is mint "bűn" állítódik.²⁴ Az "első bűn" azzal, hogy benne az ember "önmagát akarja", egyben egy másik relációt is megnyit, s ez az, amit Kierkegaard "generációs viszony következményének" (*Folgen af Generations-Forholdet*) nevez.²⁵ Azzal ugyanis, hogy az "első ember" bűnbe esett, nem csupán önmagát, hanem a generációk számtalan hosszú sorát is tételezte, éspedig a "bűn" által, és a "bűn"-ben; s ez nem jelent egyebet, minthogy a történetiség, a történelem is

tételeződött, hiszen ha nem ez történik, Ádám nem kerül be az "idő" koordinációs rendszerébe, hanem időn kívüli marad, s ebben az esetben neki éppúgy nem lesz történelme, története, mint ahogy egy anyagnak sincs²⁶. Ha túlzásnak is tartjuk azt a megállapítást, hogy a "történelem központi téma Sören Kierkegaard-nál" (bár az ezt állító kommentár maga is megjegyzi, hogy Kierkegaard ezt a fogalmat eltérő jelentésben, s nem túl gyakran használja)²⁷, az "idő" kérdése kapcsán néhány művében valóban fontos szerepet kap a *történelem*, jelen műben (*A szorongás fogalma*) éppen a "generációs viszonyon" keresztül. Természetesen e probléma más művében is előfordul, de egyben más aspektusból is nyer megvilágítást, hiszen pl. a *Filozófiai töredékek* híres *Közzjáték* című fejezete is foglalkozik ezzel, ám elsősorban (a "levés"-re kivetítve) a "szabadság" és "szükségyszerűség" összefüggése alapján, és nem az "idő" oldaláról. Ebben az esetben sokkal inkább a történeti tudás; pontosabban a történetiről megfogalmazott szemlélet lehetősége és tartalma a központi kérdés.

II. Egzisztencia és történetiség

Ha a történetiség kérdését vizsgáljuk, meg kell tennünk azt a distinkciót, mely a történeti szemléletén keresztül magáról a történelemről alkotott felfogásunkat is meghatározza, s amelynek elmulasztása az értelmezés zavaraihoz vezethet. Minden történeti felfogásnak – s ez különösen érvényes Kierkegaard gondolkodására nézve – három dimenziója van²⁸: 1. az individuum történetiségének a kérdése; 2. a kereszténység történetisége; 3. a történetiségről való tudás. Mint említettük, a *Filozófiai töredékek*ben éppen ez utóbbról van szó, míg pl. *A szorongás fogalma* az elsővel foglalkozik, annyiban pontosítva a fentebbi felosztást, hogy az individuum történetiségét kiterjeszti az egész "nem"-re; sőt önmagában az individuumot – s *A. Valls* érdekes módon ezt nem veszi észre – nem tartja önmagában történetinek, mivel az lényege szerint éppenséggel *jelenvaló*. Az előbbi műre visszatérve a történetiség felfogása, értelmezése egyrészt a "levés" oldaláról kap hangsúlyt, másrészt – negatív értelemben – a "múltbeliség" kérdésére nézve; tulajdonképpen ütköztetve azzal a felfogással, mely a múltbeli történetiségében (mivel az már megtörtént, s úgy történt meg, ahogy megtörtént és nem másképp) a "szükségyszerűség" megvalósulását látja. Röviden – nem térve ki a

részletekre – Kierkegaard ezt azzal igyekszik cáfolni, hogy a történeti is egy "levés" által történt meg, a "levés" pedig valaminek a megváltozása (átmenet a nem-jelenvaló létből a jelenvaló létbe); a "szükségszerű" viszont az, ami nem változik, hisz attribútuma éppen abban található, hogy "folyvást és ugyanazon a módon viszonyul önmagához", ő maga a megváltoztathatatlanság, a szükségszerű – úgy is mondhatnánk – az örök konstans²⁹. Ebben az értelemben tehát igaz és jogos az a lakonikus megállapítás, hogy a "történeti a levés"³⁰, mely azonban az egzisztencia tekintetében egy megkettőződést hordoz: a *bűnössé levést* és a *kereszténnyé levést*, mely utóbbi éppen az előbbi megszüntetett állapotán keresztül ragadható meg, amelyet jól fejez ki a kierkegaard-i fogalmi rendszerben a *bűn-bánat*. A történetit vizsgálva így tehát világos, hogy Kierkegaard-nál az csak a "levés" oldaláról értékelhető; hisz maga a történeti "egyszer lett"-értelmezése is így lesz csak releváns, ha ezt a tényt figyelembe véve, azt a "szabadság" oldaláról definiáljuk. Kierkegaard a történeti szemléletével kapcsolatban ezért így fogalmaz: "így tehát világos, hogy a történetihez szükséges érzéknek a történetihez kell alkalmazkodnia, s rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy a saját bizonyosságából a bizonytalanságot kiküszöbölje, mely a levés bizonytalanságának felel meg, s mely bizonytalanságot a következő kettősség jellemzi: a nem-létező semmissége és a megsemmisített lehetőség (*det Ikke-Vaerendes Intehed, og den tilintetgjorte Mulighed*), mely egyidejűleg minden más lehetőség megszűnését is jelenti."³¹ S éppen a lehetőségek megszüntetéséről van szó az "első ember" *tettében* is, ahogy azok felvetődéséről – s ez már a későbbi egzisztenciákra nézve is érvényes – a *szorongásban*. A "szorongás" a "választás" kategóriáján keresztül a "szabadság" és "tudás" lehetőségét veti fel, az "első ember" arról, hogy ez a "bűn" megvalósulását hozza magával nem tud, és nem is tudhat. S így kapcsolódik össze Kierkegaard-nál a két történeti szemlélet egymással, s egyben – közvetve – az "idő" kérdésével. Ezért mondhatja Kierkegaard általános érvénnyel azt, hogy ez az állapot a "szellem álmodása". Ezek a gondolatok különös módon összecsengnek Schellingnek a szabadság lényegéről írott értekezésében (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*) a "rossz" alapját firtató kérdéseivel is, ugyanis nála a "sötét princípium" csak akkor minősülhet, csak akkor értékelődhet, ha vele szemben feltűnik a "fény" mint reális alternatíva, amit jól mutat az is, hogy bár az állatokban a "sötét" működik,

"azonban ez nem születhet meg a fényben", szemben az emberrel; tehát az állat számára nincs visszaút, nincs honnan hová visszazuhannia, ami megmagyarázza azt is, hogy az állat etikai szempontból sem értékelhető: sem "rossz", sem "jó" nem lehet, ahogy "bűnös" sem, mert bár lételeme a "das dunkle Prinzip"³². A "bűn" ugyanis Schelling szerint *átlépés* a "fény"-ből a "sötét"-be³³, ami azonban nem csak a mozgás irányát adja meg, hanem arra is utal, hogy a "fény" lehetőségének a megjelenése nélkül, a "sötét"-ben való megragadottság nem lehet "bűn". Éppen ezért – hasonlóképpen, mint Kierkegaard-nál – csak az ember képes a "bűn"-re, azáltal, hogy önmaga teremtő alapjává akar lenni, mégpedig azért, hogy "minden dolog fölött uralkodhassék". Az uralkodáshoz azonban a "tudás" megszerzésére való törekvés is hozzátartozik – mind a dán filozófus, mind Schelling véleménye szerint.

A "tudottság" kérdése azonban egy sokkal lényegesebb konzekvenciát is felvet: nevezetesen a "bűn"-nek *önzsként* való értelmezését, amelynek megfogalmazását Kierkegaard *J. Böhme*-nél, *Schelling*-nél és kiváltképp *Hegelnél* látja.

Ha Hegelt vesszük alapul – mert Kierkegaard itt igazából mégis csak rá gondol – véleményünk szerint ez a kérdés leginkább a "jó" és "rossz" közötti választás kérdése, ezért az a "rossz" állapotára való rákérdezést jelenti. Hegel ezeket a problémákat a vallás filozófiájáról tartott előadásaiiban (s itt négy alkalomról van szó: 1821, 1824, 1827 és 1831) előadásonként némileg eltérő formában közelíti meg. Kierkegaard nézetei szempontjából talán a leglényegesebb gondolatok az "ember meghatározásáról" szóló előadásokban találhatók, ahol Hegel annak természeti meghatározottságából kiindulva és ahhoz viszonyítva nézi a "jó" és a "rossz" dialektikájába vetődött embert, aki kilép az ártatlanság állapotából (ez az állapot nála mint "natürliche Unmittelbarkeit" adott)³⁴ a bűnbe; egyszerűen azért, mert arra nézve impotábilis. Kierkegaard az "ártatlanság" és a "közvetlenség" kategoriális összekapcsolását nem fogadja el, azt értelmetlennek tartja, hisz a "közvetlenség" fogalma a logikához, míg az ártatlanságé az etikához tartozik".³⁵ S érthető, hogy számára ezen keresztül még kevésbé értelmezhető a "hit" összekapcsolása a "tudás" és a "tudatlanság" kérdésével (amely kapcsán érdemes kiemelni, hogy Hegel a kanti "értelem" és "ész", a "praktikus" és "teoretikus" területéről vezeti vissza a problémát a "hit" és a "tudás" kettősségé-

re³⁶), hiszen azoknak szintén a logikához kell tartozniuk, míg a "hit" mindenféle logikán kívüli. A "hit" és "tudás" összefüggéseit Hegel Isten létének a bizonyításáról szóló előadásában (*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*), melyeket – és ez sem véletlen – a logikai kollégiumokhoz szánt kiegészítésül, így fogalmazza meg: "Azonban a hit mint közvetlen tudás (unmittelbares Wissen) minősül, és ezáltal lényegileg különbözik a közvetített és közvetítő tudástól."³⁷ Kierkegaard rámutat, hogy itt az "ártatlanság" állapota megmarad a "nem-tudottság" pozíciójában, mely a "közvetlenség"-gel azonos, s amelyből azonban nem következhet a "bűnbeesés" mint *tett*, az nem magyarázható az "átmenet" kategóriájával, azaz a közvetlenségből közvetített (reflektált) közegbe való átlépéssel. Ugyanakkor meg kell azt is jegyeznünk, hogy Kierkegaard némileg a saját szempontjai szerint szelektáltan közelíti meg a hegeli felfogást, s számos lényeges momentumot (pl. a szellem szerepe a közvetlenből a bűn állapotába való átmenetnél) szándékosan vagy sem, figyelmen kívül hagy. Számára itt a lényeges az "önzés" és a "bűn" közötti összefüggés cáfolata. Mire utalhat ezzel Kierkegaard? A boldogságból való kimozdulásnak két formája van – mondja Hegel: "a zsidó nép és a római világ"³⁸. Ez a két oldal testesíti meg a *sztoicizmus* és *szkeptizmus* állapotát, melyek mint tudjuk az "öntudat" önfélreértésének a következményei Hegelnél; s az is ugyanígy tudható, hogy végeredményében a *boldogtalan tudat* útja mindkettő, s az "egyetiség" végletére reflektálódik"³⁹: önmagát vagy a világot akarja elnyerni, s közben mindkettőt elveszíti. A vallási színterén – a "bűn" kapcsán – tulajdonképpen ugyanez a mozgás megy végbe. Ez tehát nem más mint az egyediség ön-állítása vagy ha úgy tetszik, önzése. Az "önzés" fogalmánál Kierkegaard valószínűleg erre gondol, azaz a Hegel által "hamis szubjektivitás"-nak nevezett állapotra, melynek az a meghatározója, hogy hamis önállóságra törekszik – s ez a gondolat, ha a vallásról szóló előadásait a Fenomenológia "boldogtalan tudat" című fejezetében írottakkal összevetjük, igaz lehet. Ám az sem lehetetlen – s ezért a fentebbi feltételes mód –, hogy Kierkegaard itt nem közvetlenül Hegel filozófiáját veszi elő, hanem *Philipp Marheineke* gondolataira utal (*Grundlehren der christlichen Dogmatik*), aki a hegeli tanokat közvetlenül átemeli a magáéba, s azokat felhasználva például a "közvetlenség" kategóriáját az "ártatlanság" állapotával azonosítja, s azt úgy karakterizálja mint a "jó" és "rossz" különbségéről való nem-tudást,⁴⁰ s ezen keresztül vezeti vissza a bűnt is az ön-

zésre.⁴¹ Kierkegaard viszont azt állítja – és itt jól kihasználja a dán nyelv adottságait –, hogy az "önzés" (*Selviske*) az "én"-től (*Selv*) elválaszthatatlan. Mélyebben megvizsgálva tehát a "bűn" összekapcsolását az "önzéssel", az nem más, mint ellentmondás, vagy tévedés, hiszen, ha ez igaz lenne, akkor az "ártatlanság" (a "bűn" előtti állapot) helyzetében is jelen kellene lennie az "én"-nek, holott arról éppen a bűnbeesést követően lehet csak beszélni, mert amíg nincs "nem", nincs individuum, nincs "én". Az "én" értelmezésénél Kierkegaard nyilvánvalóan a hegeli megfogalmazásra akar – jogosan vagy sem – utalni⁴², amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy az "én" csak akkor adott, ha ez az "én" az "emberek millióinak számtalan tömegét alkotja", amelyről nincs tudomány, mely mondhatna valamit; az "én" mélyebb csodája az, hogy egy ember, aki önmagára figyel, tudja, amit semmilyen tudomány sem tudhat, azt, hogy *ki ő* – s ezt fejezi ki mélyebb értelemben a görög mondat γῶδτι οεαυτον.⁴³ Az "én" tehát nem lehet általános "én", hanem csak "kvalitatív ugrás" által tételezett⁴⁴, s az azt megelőző állapotban sem pozitív, sem negatív értelemben nem lehet róla semmit sem mondani.

Az egyes "én" tehát éppen a "bűn"-ben fogan.⁴⁵ A gondolat súlyát szinte lehetetlen eléggé hangsúlyozni. Az "én" meglétének ára, a "bűn". Az egzisztencia egzisztálása csakis a "bűn" állapotában képzelhető el. Az "én"-ben minden benne van; világa – önmaga világa. *Unum noris omnes* – idézi *Terentiust* (pontatlanul⁴⁶) Kierkegaard, s ebben az esetben ez akkor igazán releváns, ha "unum" alatt az önmagát szemlélőt értjük, aki nem vágyik kíváncsiskodva az "omnes" után, hanem az egyes komolyságát megtartva önmagában találja azt meg, azzal, hogy önmagához tér vissza. "Az én a bűnben jön világra"⁴⁷. Az önésszel azonosítani tehát teljes félreértés. Az egzisztencia így egyben "bűnös egzisztencia", *ab ovo*, az első bűn óta, amivel nem kevesebbet állít, mint hogy a "lét"-hez, s egyben a "lét urához" való visszatalálás, az *in actu egzisztálás* Kierkegaard értelmezésében éppen a bűn által lesz lehetséges. A "bűn" kapcsán az ember éppen a "lét"-hez közelít, és egyben Istenhez tartozik, ám ez utóbbi viszonyát teljességgel csak a bűn-bánat fejezheti ki, mely ha hiányzik belőle, egzisztálása ugyanúgy csak a potencialításban megragadottság marad, mint a schellingi *in pura potentia* "létező" esetén, mely tudjuk jól, hogy a valósággá válás nélkül hogyan értelmezhető. Ebben a két momentumban (bűn és bűn-bánat) fejeződik ki a kierkegaard-i eg-

zisztencia teljessége, az, amire korábban már utaltunk, hogy ti. a *vallási egzisztencia* egyrészt *bűnös egzisztencia*, másrészt *hívó egzisztencia*.

A bűnben fogant "én" a "magára ébredt szellem", s ezzel kapcsolódik ez a felfogás *A halálos betegség*-ben írottakhoz, amikor is expressis verbis kimondja: "a szellem én"⁴⁸, s ha ezt összevetjük a korábban írottakkal, akkor kiderül, hogy az "én", s ezen keresztül a "szellem" állapota egy bűnös állapot; a "bűn" és a "szellem" egymástól elválaszthatatlan. Hogy mennyire konzisztens Kierkegaard gondolkodása – szemben az ezt vitatók állításaival⁴⁹ – vegyünk ennek illusztrálására egy másik művéből származó idézetet: "A veréb földre hull, némileg igaza van Istennel szemben, a lilium elhervad, némileg igaza van Istennel szemben, csak az embernek tartatott fenn az, ami minden mástól megtagadtatott, hogy Istennel szemben nincs igaza."⁵⁰ Az állat és növény "igazsága" abban áll, hogy egyik esetben sem lehet szó individuumból, egyik esetben sincs jelen a "szellem", nincs szó "én"-ről, egzisztenciáról, tehát állapotát egy *bűn-nélküliség* jellemzi, mely nem azonos a *bűntelenséggel*, az *ártatlansággal*, mivel itt a "bűn" lehetősége fel sem merül; csak az ember eshet bűnbe, csak ő rendelkezhet "én"-nel, egzisztenciával. Csak "neki tartatott fenn", hogy bűnbe esve "én"-t kapjon, egzisztáló egyessé váljon. Az "én", a "bűnös én" tehát maga a "szellem", így csak számára lehet feladat annak belátása, hogy Istennel szemben soha nem lehet igaza, s nem pedig az, hogy ebbe a szellemiségbe Istent magát is belekényszerítse, ez megint Hegelre való utalás, s ezért lehet igaza némileg a "szellem" lehetőségéből kizárt és földre hulló verébnek, a hervadó liliumnak Istennel szemben.

A szintézis egyik oldala tehát a szellemben tételezett, vagyis a "test és lélek" szintézise⁵¹, mely összefügg – s ennek taglalására most szándékosan nem térünk ki – a "nemi különbözőség" kérdésével, s azzal, hogy ez mennyiben tekinthető bűnnek. Erre vonatkozóan elég, ha csak egy jellemző részt emelünk ki a kéziratban fennmaradt szövegekből : "A nemiség tehát nem bűn, csak azáltal, hogy a bűnt tételezem, tételezem egyúttal a nemiséget is mint bűnösséget. Ebből persze nem következik az, hogy bűnözők azzal, hogy megházasodom, mivel ezt az ellentmondást azzal szüntetem meg, hogy az ösztönt erkölccsé igyekszem átváltoztatni."⁵²

Ami számunkra mindezekből mint egyfajta következtetés adódik, az a következőképpen foglalható össze. A "szorongás" nem "bűn", de annak előfeltétele, s mivel az "én" egyben "bűnös én", ezért a "szorongás" az egzisztencia alapvető életélménye. De nemcsak a "bűn"-t, hanem ezzel az "idő"-t is előfeltételező állapot, hiszen a "bűn"-be esett első ember tettének következménye a halál, azaz: *az "idő" megjelenése és uralma fölötte*; s a tudat – *contra vim mortis non est medicament* – ezt soha sem kerülheti el. A lényeges különbség tehát az eddigi elképzelésekhez képest, hogy a "bűn" és "idő" egymás korrelatív fogalmai, s az ember egyformán mindkettőhöz kötött, egyiktől sem szabadulhat, csak – *sub rosa* – reménykedhet ebben. A kilépés ebből a viszonyrendszerből mindazonáltal lehetséges, ami nem azt jelenti, hogy a "véges" időnkívülivé válik, hanem azt, hogy érintkezése az időnkívülivél, az örökkel lehetséges, mely egyben időbeli létét is radikálisan megváltoztatja. Ahhoz, hogy ezt megvilágítsuk, tisztáznunk kell a "bűn" által tételezett "időbeliség" lényegét.

III. A pillanat

Számunkra az igazán lényeges kérdés e vizsgálatnál a *második* szintézis, mégpedig az, amit úgy fejez ki: "az ember tehát a lélek és test szintézise, de egyidejűleg az *időbeli* és az *örök* szintézise is."⁵³ (kiem. – Gy.Z.) Az első szintézisben két mozzanat van, a harmadik a "szellem", amelyben a szintézis kifejeződik. Itt viszont az a kérdés, hogy a második szintézisben mi ez a harmadik? Arra, hogy erre válaszolni tudjunk, azt kell megnézni, mi is az az *időbeliség*, valamint mindezt szükséges – s ezt a szükségletet maga Kierkegaard is érzi – összevetni az eddig az "idő" kérdésében elhangzott értelmezésekkel, melyekből Kierkegaard számára a legfontosabb a *platóni felfogás*.

Anélkül, hogy ennek a felfogásnak a részletezésébe bonyolódnánk, meg kell vizsgálnunk ezen elemzés Kierkegaard szempontjából releváns részleteit. Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy így nem célunk a platóni felfogás teljes rekonstruálása, hanem sokkal inkább Kierkegaard (át)értelmezésének bemutatása, tudva azt a tényt, hogy ő Platont nem adja vissza egészen hűen, s helyenként (tudatosan vagy sem) félre is értelmezi. Ám éppen ezek az eltérések reprezentálják

azt a felfogást, mellyel ő valami újat akar alkotni az egzisztencia szémszögéből nézve.

A problémát *Friedländer* nyomán két antinómia felállításával lehetne karakterizálni, melynek lényege: 1. Az "egy" és a "minden" antinomikus viszonya, melyet majd egy szintézis követ, ill. a "sok" és az "egy" antinómiája, melynek két szélső tétele a következő: α , a "sok" az "egy"-gyel összekötött; β , a "sok" és az "egy" egymástól elválasztott⁵⁴. A kérdés mármost az, hogy ha az *egy* ($\epsilon\upsilon$) nem lehet nyugalomban (amely következtetésre az "egy" változatlanságáról szóló elcai koncepciót tagadva jut el), a "nyugalom"-ból a "mozgás"-ba való átmenet közben változik-e az "egy"? Másrészt pedig ha változik, mivé alakul, mivé lesz? Lehet-e az "egy" idősebb, fiatalabb vagy egykorú bármivel?⁵⁵ S ez a kérdés itt azt mutatja, hogy az "átmenet" problémája *időbeli összefüggéseket* is felvet, amire alapozva azt állítja Kierkegaard, hogy Platón – mivel ezt belátta és foglalkozott is vele – kénytelen volt belátni az *átmenet* problematikus mivoltát is.⁵⁶ Ezzel szemben a hegeli "átmenet" kapcsán – jegyzi meg Kierkegaard – semmiféle közelebbi magyarázatot nem kapunk annak eredetére nézve, s ez szerintem nem véletlen, hiszen az tisztán a fogalmi mozgások színterére korlátozódik, s mindenféle külön érvényesség nélkül állítja annak lehetőségét azzal, hogy egyszerűen vizsgálta Arisztotelészre.⁵⁷ Éppen ezért nem véletlen, hogy számára az "idő" problémája – Platónnal szemben – nem vetődik fel, pontosabban: nem itt vetődik fel, ahogy azt látni fogjuk. Ha viszont az "egy" és a "sok" ($\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$) viszonyrendszerét nézzük, akkor rögtön szembe kerülünk az átmenetnek azzal a nehézségével, melyet nem pusztán az időbeliség, hanem sokkal inkább egy időben létező, ám *időnkívüli momentum* okoz. Ez a probléma Platónnál akként merül fel, hogy ha az időben való létezésről beszélünk, akkor az "idő" szabályainak az abban lévőre is érvényesnek kell lenniük, ahogy ő fogalmaz: "vagy nem lesz-e minden, ha egyszer időben van, szükségképpen folyton idősebb is önmagánál?"⁵⁸ Az egész "levés" ill. "keletkezés" problematika előkerülése abból a kérdésből származik (s ez implikálja az "időbeliség" kérdését is), hogy az "egy" részesül-e a létből, s ha igen (az "egy" "van"⁵⁹), lehetséges-e mindez úgy, hogy közben esetleg az "időbeliség" kérdését figyelmen kívül hagynánk? Ezeknek a további taglalása viszont elhanyagolható, hiszen mindebből már látszik, hogy a Kierkegaard számára oly lényeges "átmenet" (amit ő Platónnál elté-

rő hangsúllyal vél felfedezni, mint Hegelnél) és a "pillanat" mint valami meghatározhatatlan már előkészített azzal, hogy az "egy" (ἓν) és a "sok" (πολλὰ) relációjában a keletkezés csak "idő"-ben képzelhető el, s ez az időbeliség – az absztrakció szintjén – felveti a "pillanat" problémáját, mert a pillanatnyi (vagy hirtelen – ἐξαίφνης) – ahogy ő fogalmaz – "valami olyasmit jelent, hogy ebből csap át egyik állapot a másikba. Mert nem a nyugvásból – amikor még nyugszik –, de nem is a mozgásból – amikor még mozog – csap át az ellenkezőjébe, hanem a pillanatnyi, ez a különös valami, foglal helyet a mozgás és nyugalom között – minden időtartamon kívül –, és ebbe és ebből csap át a mozgó, mikor nyugvásba megy át, és a nyugvó, mikor mozgásba megy át."⁶⁰ (kiem. – Gy. Z.) De mi is ez a pillanat? Kierkegaard szerint Platón ezt az "idő atomjaként" fogja fel, s ugyanezt akár a Szt. Ágoston-féle értelmezésről is elmondhatná. Ágoston ezt egy sajátos – nevezzük úgy – idő-redukció révén éri el, egy felosztás által, mégpedig az idődimenziók metrumának kérdésén keresztül (kiindulva az év felosztásából, a hónap napokra, órákra, percekre stb. felosztásán át az utolsó, tovább nem osztható ατομος jellegű egységig): "Maga az óra is eliramló részekben folyik. A belőle elszállt immár múlt idő lett és jövő idő a még hátralevő. Ha tehát kiragadjuk az időből a részletekre, még a pillanat parányi részeire sem oszthatót, csupán az nevezhető jelennek. Ez azonban olyan sebesen surran át a jövőből a múltba, hogy időbeli kiterjedése nincsen. Ha ugyanis volna kiterjedése, már feloszthatnánk múltra és jövőre."⁶¹ Quid est enim tempus? A fenti mondatból is sugallt kérdés ugyanis itt elsősorban az idő-dimenziókon keresztül következik, mégpedig annak belátásával, hogy a *praeteritum tempus* és a *futurum tempus* nem fogható meg másképp (hisz önmagában egyik sincs), csak a *praesens tempus* által. ("Ámde miképpen van ez a két idő, ha a múlt már nincsen és a jövő még nincsen?"⁶²) Majd hozzáteszi: „sem múlt, sem jövő nincsen”.⁶³ A múlt és jövő az ezt ugyancsak értelmező Schelling szerint is csak az "elmondás" ill. a "jóslás" segítségével válik egyáltalán relevánssá⁶⁴ (s hozzátehetnénk, csak azokban), amelyben implicite benne van az is, hogy a *jelen* ebből a szempontból a döntő tényező. Ebben a kérdésben Ágoston véleménye sem tér el, ami kiderül az idő-dimenziók körülírásából: „talán úgy is mondhatnánk, hogy három idő van: jelen a múltrol, jelen a jelenről, és jelen a jövőről”⁶⁵. Az idő mibenlétére irányuló kérdéssel összefüggés-

ben vetődik fel a következő fontos probléma: hol fogható meg egyáltalán a "levés"-ben lévő "létező"? (Ha sem a múlt, sem a jövő nem létezik.) Ami marad, az csak a "jelen"-ben lehet megragadható. S ha Szt. Ágoston egy idő-redukció által eljut a pillanatig, Platón a "levés" kapcsán találja meg azt, amellyel – állítja Kierkegaard – nem is tud mit kezdeni. A "pillanat", az a "csodás", "különös" (ἄτοπον) valami, amely a "mozgás" és "nyugalom" között fekszik, anélkül, hogy akár egyikhez, akár a másikhoz tartozna. A "pillanat" tehát egy το μη ον, vagy legalábbis annak látszik. A "pillanat" ugyanis az a momentum az "idő"-ben, ami a "pont" a térben – röviden: ατομος jellegű, s ez a legtöbb, ami róla egyáltalán elmondható.

Kierkegaard véleménye szerint Platón azért sem tud mit kezdeni a "pillanat"-tal, mert a görögöknek ha "volt egyáltalán valamilyen meghatározásuk az időbeliség vonatkozásában, úgy az a múltbeliség"⁶⁶, s a rá való vonatkoztatásuk is az "emlékezés" (ἀνάμνησις), amelybe a kiterjedés nélküli és ezért megfoghatatlan "pillanat" nem fér bele. Kierkegaard mindezt szembeállítja az *ismétléssel*, s vele összefüggésben az emlékezést a következőképpen fogalmazza meg: "Amikor a görögök azt mondták, hogy minden megismerés emlékezés, úgy ez azt jelentette: az egész létezés, mely itt van, jelen volt; ám ha azt mondjuk, az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely itt volt, létezni kezd. Ha az emlékezés és az ismétlés kategóriáját nem birtokoljuk, úgy egy üres tartalom nélküli lármába fullad bele az egész élet. Az emlékezés pogány életszemlélet, az ismétlés modern: az ismétlés a metafizika *érdeke*, és egyidejűleg az az érdek, ahol a metafizika csődöt mond; az ismétlés az etikai szemlélet jelszava, és minden dogmatikus probléma *conditio sine qua non*-ja."⁶⁷ Ebben a kérdésben – állítja Kierkegaard – a görög és a hegeli felfogás formailag nem különbözik, s nem véletlen, hogy a megismerés folyamata az utóbbinál ugyancsak az "emlékezés" lesz (ami persze döntően más tartalommal bír, mint a görög értelme), ám Kierkegaard szerint abban megegyezik, hogy – mint arról már volt is szó – egyik sem tud mit kezdeni az idővel. Hegelnél a "szellem szellemmé" válásának a folyamata egy történés formájában prezentálódik, s levésének egyik oldala a "történelem", az "időben külsővé váló szellem"⁶⁸, újjászületése "önmaga emlékezetében", "emlékezésében" történik, mely így episztemológiai jellegén túl a "levés"-t is reprezentálja, mely önmagában, a maga "emlékezésében" (Er-innerung)⁶⁹ való

megvalósulást jelent. A hegeli gondolatmenetnek azonban – és mint utaltunk rá, ez nem véletlen – mégsem itt van közlendője az "idő"-ről, hanem a természetszemléletével összefüggésben (a kérdésre persze Hegel máshol is visszatér, de általában a természetfilozófiájában megfogalmazottakra utal vissza). Az "idő" és a "levés" nála ugyanúgy összekapcsolódik, mivel véleményének a lényege az, hogy "nem az időben keletkezik és múlik el minden, hanem maga az idő ez a levés, keletkezés és elmúlás, a léttel bíró elvonás", s szinte költőien összegzi gondolatait: „a mindent szülő és gyermekeit elpusztító Chronos.”⁷⁰ Ami Kierkegaard számára a Hegellel szembeni polémiát megalapozza, az Hegelnek egy másik megállapítása: "A térbeliség a közömbös egymásmellettiesség és nyugalmas fennállás formája; az időbeliség viszont a nyugtalanságnak, az önmagában negatívnak, az egymásután való létnek, a keletkezésnek és eltűnésnek a formája, úgy hogy az időbeliség van, miközben nincs, s nincs miközben van."⁷¹ Ez a "nebeneinander" és "nacheinander" azt a problémát veti fel, melyet az "idő" szukcesszióként való szemlélete okoz. Ha végtelen processzusként szemléljük mindezt, akkor azzal a problémával találjuk szembe magunkat, hogy maguk az egyes mozzanatok is folyamatot jelölnek, miként azt jelöl a mozzanatok összessége is, s ezért valós jelenvalóság egyáltalán nem található benne, amelytől fogva a különbségtétel is reálissá válna, s így a képzet számára az "idő" végtelen egymásra következése sem más, mint egy "végtelen tartalom nélküli jelenvaló" (*uendeligt indholdslost Naervaerende*)⁷². Akkor viszont ez alapvetően meghatározza a Kierkegaard számára másik fontos kérdést, az örök (Evige) tartalmát is. Ezt a meghatározást viszont ő az "öröklét paródiájának" tartja, és semmiképp sem akceptálhatja az egyes egzisztencia oldaláról Hegel erre vonatkozó megfogalmazásait, miszerint az "idő örök a fogalmában, mert az idő nem valamilyen idő, sem a most, hanem az idő mint idő az ő fogalma, ez maga pedig, mint minden fogalom általában, az örök, ezért abszolút jelen is."⁷³ Az "örök" tehát egy absztrakció, valós létezéssel nem bírhat, ha elfogadjuk Schelling megfogalmazását (s itt véleményünk szerint Kierkegaard nemcsak, hogy elfogadja, hanem egyenesen abból indul ki), akkor a fogalomban való létezés a potencialitás körébe tartozik. S ez – ha figyelmesen megnézzük – magából Hegelből is következik. Ugyanis ő azt mondja a "tér"-re vonatkoztatva, hogy az "itt" még nem hely, csak *lehetősége* annak; amit az is jól mutat, hogy a "pont" tételezése megszakítja a teret, de a "tér" azért teljességgel és

általánosan szemlélve megszakíthatatlan.⁷⁴ Ha ezt közelebbről megvizsgáljuk, látni fogjuk, hogy ez az "idő"-re is vonatkozik, mégpedig a "most" közvetítésével, mely a "pillanat"-ban nyer kifejezést, hiszen az – mint mondtuk – *ugyanaz az időre nézve, mint a pont a térre nézve*. Az "örök", ha az "idő fogalma"-ként is meghatározható, akkor az "idő" valóban csak egy tartalom nélküli jelenvaló lehet ("az időről pozitív értelemben csak azt lehet mondani: csak a jelen van"⁷⁵), s abban az esetben rá nézve is csak az mondható el, hogy pusztán "lehetőség", melyből a "valóság"-gá váláshoz épp az hiányzik, ami (vagy aki) valóságossá tehetné, tartalmat hozhatna ebbe a tartalom nélküliségbe.

A görög felfogás ugyanígy nem tudja kezelni az "örök" fogalmát, mert az "örök igazából múltbeli", s ezért lényeges számukra az arra való vonatkoztatás: az "emlékezés". A feladat számára nem ennek a boncolgatása, hanem sokkal inkább az, hogy tartalmat adjon a hegeli gondolatnak: "az örökkévalóság sem nem lesz, sem nem volt, hanem van"⁷⁶ s megtalálni azt, amiben, s ami által kimondhatóvá válik, hogy az *örök jelenvaló*.

Az "örök" "jelenvaló, tehát egyidejű". A kérdés: hol ragadható meg ez a "jelenvalóság" ill. "egyidejűség"; azaz a *most*? Hogy a múltbeli felől ez lehetetlen, azt már láttuk, de ezt Kierkegaard – életművének második periódusában – fogalmazza meg talán a legvilágosabban: "A múltbeli nem valóságos számomra, csak az egyidejű. Amivel te egyidejűleg élsz, az a valóság: neked. Ezen a módon minden ember egyidejű lehet azzal az idővel, amelyben él – sőt egy lesz Krisztus földi életével, mert Krisztus földi élete, a szent történet, pusztán önmagában létezik, történelmen kívüli."⁷⁷ S ez lesz a döntő tényező: az *időben* tételezett örök: a *paradox*, mely "paradox" fogalomnak az egyes vonatkozásait fogalmazza meg *Bukkdahl* a következőképpen: „Az igazi boldogság nem cserélhető fel a felszínességgel és megelégedettséggel, ezt ezért ő jogosan mint paradoxont határozza meg."⁷⁸

Az "örök" tehát fogalma szerint időnkívüli, attól független; mégis kapcsolata van, kapcsolata kell, hogy legyen az időbeliség körében élőhöz. Ez a viszonyulás pedig csak az időben történhet⁷⁹ (s nem az "örök"-ben, hiszen az ember nem Isten⁸⁰), s ez egyszer mint "paradox" tételeződött, akkor, amikor az "örök" *időbelivé* lett, a "végtelen" *végessé*, amikor "pedig eljött az időnek teljessége, s kibocsátotta Isten az ő Fiát" (Gal.4.4.) Az időbeli ember azonban az idő

végességéhez kötött, Ananké lányai kérlelhetetlenül pörgetik élete orsójának a fonalát, Atroposz szenvtelenül várja, mikor vágja át, ezzel véget vetve a földi létezés gyötrelmeinek. Az ember *időben* él, az "örök" *időn kívül* létezik⁸¹: hogyan érintkezhet hát a kettő egymással? Az ember az időben találkozik azonban egy momentummal, melyet nem kerülhet el, hisz már Platón is azt mondja, hogy a létező a "múltból a jövőbe haladtában nem ugorhatja át a mostot"⁸². Az ember tehát a "most"-ban él, nem kerülheti ki azt, s ezt lebontva azt mondhatnánk: *nem kerülheti ki a pillanatot*.

A Platónra való utalás miatt meg kell jegyeznünk, hogy sokan – pl. *Theunissen* – Kierkegaard szemére vetik, hogy a *vův* és az *ἐξαιφνης* összemosása által elferdíti a platóni gondolatmenetet, holott korántsem ez a lényeges, mivel az ő filozófiájában ez az eszme-futás végig konzekvens önmagához, s az egzisztencia színterén mindkettő – a "most" és a "pillanat" – lényegileg ugyanazt jelenti, s érzésünk szerint Platónnak sem mond ellen, hiszen a döntő tényező itt is, ott is, hogy *ἄτομος* jellegű. Ha valami egyáltalán Kierkegaard szemére vethető, az inkább az, hogy az "örök" fogalmánál sem itt, sem pl. a disszertációjában nem figyel fel arra, hogy a görögöknek erre vonatkozóan két fogalmuk is volt, az egyik *αἰδιος*, míg a másik *αἰών*, mely mint tudjuk, nem ugyanazt jelenti; s erre nézve semmi-féle distinkciót nem találunk nála. A jelen ("most") éppen a "pillanat" által fogható meg, amelyet talán akkor definiálnánk helyesen, ha azt mondanánk: *a pillanat az időben létező időnkívüli*. S ez maga is paradox. Az "idő"-ben, s ezáltal a "pillanat"-ban (vagy fordítva: a "pillanat"-ban, s ezáltal az "idő"-ben) élő ember tehát kapcsolatban van egy "időnkívüli" mozzanattal is. Az "örök" pedig ugyancsak az "időn-kívül" létezik; így önmagából adódik a következtetés, hogy az életét a pillanatok sokaságában megélő ember, akit az egyik pillanatról a másikra az "ugrás" vezet át (hisz minden egyes "pillanat" az életben önmagában is teljesség), az *időn-kívülivel (örök) az időben létező időnkívüli momentum (pillanat) által érintkezhet csupán*. Mert ha az "idő" és "örök" egymással érintkezik, azt – nem lehet eléggé hangsúlyozni – csak az "idő"-ben tehetik⁸³, de azon belül egy tőle nem független, ám különböző mozzanat segítségével, mely benne van, és mégis időn-kívüli (akár úgy is definiálhatjuk, mint az "idő" meghatározása alatt álló "nem-létező", *τὸ μὴ ὂν*, hisz kiterjedés nélküli, hisz nem mérhető, hiszen fel nem osztható), és mégis az eg-

zisztencia létezésének a valóságát adja, mely visszavezeti őt a "lét urához", önnön létezésének alapjához. Így tehát a "pillanat" nem az "idő" atomja (Platón, Szt. Ágoston), hanem az öröklété. "Az öröklét első visszatükröződése az időben, s egyben az első kísérlete is az idő feltartóztatására."⁸⁴ Az ugrások által egymáshoz kapcsolt pillanatok az időbeliségen belül nyilvános kiállást jelentenek a választási szituáció megteremtésére⁸⁵, az egzisztencia számára. Ebben különbözik az itt megfogalmazott "pillanat" az *esztétikai élet* pillanatától, mivel az esztétikai közvetlenség pillanat fogalma csak egyfajta vegetációt alapozhat meg, ahol a szellem még nem jelenvaló, s ahol ezért igazi "vagy-vagy" sem képzelhető el; ezért úgy is mondhatnánk: az erosz pillanatába süllyedő lélek csupán "agyoncsapja az időt", de igazából nem tör ki belőle. A választás itt otthonán kívül esik, a pillanatnyi elhatározással – ami így nem jelentheti a "döntést" – maga a személyiség nem változik, s az egzisztencia sem születik meg. A valódi választás, az autentikus létezés megfogalmazása a közvetlenségen túlhaladva az etikai színterén felvetődő, de valóságát egy magasabb lét-szférában nyerő szituáció megalkotásával tételeződik. Más dolog ugyanis, ha az ember "az, ami", és megint más, ha "az, amivé válik"⁸⁶. A döntés itt is a pillanatban létezik – amit az idő legfeljebb tönkre tehet – de nem egy másik pillanattal (szemben az esztétikai közvetlenséggel), hanem az "örök"-kel lép kapcsolatba az egzisztencia. "A jelenvaló az örök, vagy helyesebben az örök az jelenvaló, és a jelenvaló a beteljesedett. Ebben az értelemben mondták a latinok az istenségről, hogy jelen idejű (praesentes dii). (...) Az örök a jelenvalót úgy fejezi ki, hogy semmi múltbelit, semmi jövőbelit nem tartalmaz, s éppen ez az örök tökéletessége."⁸⁷ A "választás" (κρίσις) itt azért lényeges, mert ezzel válik el az egzisztencia lét-pozícióját nézve a racionális megfontolások között való létezéstől; hisz döntése a "pillanat"-ra és nem az "idő"-re alapozott. Az "idő" ugyanis megszünteti a "pillanat" létét, s ezzel a "választás" lehetőségét is megszünteti. Az egzisztencia döntése tehát nem lehet halogatás, nem lehet racionálisan megfontolt választás. Nem lehet, hisz a racionális folyamat – mint az belőle fogalmilag is következik – már időtartamot feltételez. Az egzisztencia, ha a rációra támaszkodik, nem lehet jelenvaló a "pillanat"-ban, mert a racionális mérlegelés az időbe fojtja azt. Az egzisztencia a ráción túl (vagy egyáltalán: azon kívül) létező szférára alapozhat, a lélek belső hangjára, mely megtöri a külső viszonyok által rákényszerített "ésszerű valóságot". Az "alap" a tudatos

világon túli egzisztenciális lényegiség, ez dönt saját személyiségét illetően, ez képes a pillanaton keresztül a kontinuum és diszkrét mozzanatot is megőrizni, s választásának bázisát az "ész" világán kívül megtalálni. A feladat: ennek a választásnak erre az autentikus bázisára lelni egy impasszibilis világban, mely világ – ahogy ő fogalmaz – éppen a leglényegesebb dolgok mellett megy el legkönnyebben⁸⁸, azokat figyelemre sem méltatva, miközben minden harsányság utat talál hozzá addig, az egzisztencia e világhoz való ironikus viszonyán keresztül őrizheti meg, s mint tudjuk, ez Kierkegaard esetében az egzisztencia felé tett első lépést is jelenti. Az egyes egzisztencia, a "választás" előtt állva, csak "kérdő" egzisztenciaként lehet valóságos, feszüljön e kérdés egy "individuum és a tárgy", avagy "az individuum és egy másik individuum közé"⁸⁹.

A kérdéseivel egyedül maradt ember kételyeit a végtelenségig fokozva a *paradoxon*-nal találja magát szemben: azaz egyszerre Krisztussal és önnön egzisztenciájával. Krisztus ugyanis maga a "paradoxon"⁹⁰, hisz egyszerre *örök* (Isten), s egyszerre *időbeli* (ember), s Kierkegaard ugyanezt mondja az egzisztenciáról is, ám ami belőle igazán fontos, hogy ezt a "paradoxon"-t csak az "idő"-ben létező "időnkívülin" (*pillanat*) keresztül ragadhatjuk meg, mely lehetővé teszi a hozzá való viszonyt, azon át közelít hozzá az egyes egzisztencia, mint az örök és megismételhetetlen, ám egzisztáló isteni lényeghez. A "paradoxon" tehát időben tételezi az "örök" fogalmát⁹¹ – s ez a *pillanat*. "A pillanat az a kétértelműség, melyben az idő és örökkévalóság egymással érintkezik, és ezzel az időbeliség fogalma tételeződik, ahol is az idő újra és újra bezárja az örökkévalóságot, s az örökkévalóság újra és újra áttöri az időt."⁹²

IV. Az ismételtes

Mindehhez azonban egy másik momentum is hozzátartozik, amely döntően befolyásolja Kierkegaard-t abban, hogy a "jövőbeliség" (*Tilkomme*) bizonyos értelemben a "jelen" és "múlt" fölé helyeződik, s ez az *ismételtes*.

A szintézis kapcsán korábban megfogalmazott kérdésre is éppen ezen keresztül kaphatunk választ, hiszen itt már a vonatkoztatás mikéntjéről van szó, s Kierkegaard a szintézisre visszautalva, ezzel

mintegy átvágva azt a bizonyos csomót, azt mondja: "az időbeli és az örök szintézise nem egy második szintézis, hanem az első szintézisnek a kifejeződése"⁹³ – azaz: az első szintézis egy más vonatkozásban kifejezve. Ez a szemléleti alap azonban rendkívül konzekvens önmagához, és csak látszólag jelenti a csomó elmesztését, s ez akkor látható, amikor időfelfogása következtében a "pillanat" fogalmát előtérbe helyezve egyben ezt is megváltoztatja; a viszonyulás problémáját döntően más pozícióba kényszerítve az "ismétlés"-t szembeállítja az "emlékezés"-sel, s ennek következtében a jövőt a múlttal, azt mintegy ontológiai alapra helyezve: "Ha nem lenne az ismétlés, mi lenne akkor az élet? Ki szeretne a múltbeli emlékirata lenni, vagy egy olyan tábla, melyre az idő minden pillanata egy új vonást tesz? Ki kívánná magának azt, hogy az újtól, a tovatűnőtől hagyja magát rászédetni, a lelket folyvást elégedetten elkényelmesíteni? Ha maga Isten nem az ismétlést választotta volna, akkor a világ sem létezne. Akkor vagy a remény csalfa terveit üldözné, vagy mindent visszavenne, hogy megőrizze magának az emlékezetben. Mivel nem ezt tette, ezért a világ létezik, mégpedig azért, hogy nem más, mint ismétlés, mert az ismétlés valóság, a létezés komolysága."⁹⁴ Az "ismétlés" tehát a "létezés komolysága". Mi ténylegesen azonban az "ismétlés"? Egyik oldalról egy olyan kategória, mely a legszorosabban tapad az egzisztenciához, s amely ezért alkalmas arra, hogy a vele szemben létező tradicionális gondolkodástól megkülönböztesse. Ez az ἀνάμνησις -tan és a *hegeli filozófia* már vázolt gondolatmenete. Az "ismétlés" ugyanakkor egy praktikus, cselekvő viszonyt feltételez a tiszta, spekulatív megközelítéssel szemben, mely ha azt állítja, hogy minden megismerés "emlékezés", akkor ő azt mondja – mint ahogy a fenti idézetből is látható –, hogy az egész létezés "ismétlés"; s a megismerés passzivitást sugalló alternatívája helyett egy aktív, választások sorozatára, s az azt megelőző szorongató lét-helyzetre építő viszonyt feltételez, s ezt a nyughatatlanságot azzal szembe helyezi. A "szorongás" azért kap itt újra szerepet, mert az nem csupán az "első tett" (*bűnbeesés*) előtti állapotban van jelen, hanem általános értelemben minden egyes ember számára adott, a pillanatban tételezett választás *előtt*; s ezért lehet azt mondani, hogy lényegét tekintve – ahogy egyik kéziratban fogalmaz – a "jövő, a lehetséges felel meg neki".⁹⁵ Az ember szorong és választ, s ezzel a választásával egyben önmagát is formálja, önnön létezését a praxis szintjére emeli. *V. Guarda* ezt kiemelve ezért írhatja azt, hogy ez a viszonyrendszer két

komponenst tartalmaz: a *törekvést* és a *formálást*, amiért is az "ismétlés" nem csupán gondolati történés, hanem "egzisztenciális mozgás"⁹⁶. Mindez azért is igaz, mert az egzisztencia fogalma nem valamiféle megállapodott helyzetet takar, hanem egy aktív viszonyt feltételez, az "önmagába záródás" és az "önmagát kinyilatkoztatás"⁹⁷ között. Az "ismétlés" kategóriája ezért a választáson keresztül kapcsolódik az *időbeliség* (*Timelighed*) problémájához, mégpedig annyiban, amennyiben maga a "választás" *egy adott helyzetben, egy adott pillanatban* történik; amivel nyilvánosan kimondatik, hogy az élet igazi teljessége az egzisztenciális pillanatok összességeként ragadható meg, mely gondolatot Kierkegaard Jób alakján keresztül összekapcsolja a *Szentírás* gondolatával, vagyis az igazság "ismétlés"-ben történő újraelnyerésének a gondolatával. Az "ismétlés" és "ugrás" szoros összekapcsolása ugyanakkor a hegei "Vermittlung" tagadását is magában foglalja, amellyel szemben egyébként Kierkegaard legnagyobb kifogása valóban az, hogy a "elméleti" és "praktikus" mozzanatokat önkényesen és inkonzekvensen mossa egymásba⁹⁸. Jób példája nem értelmezhető egy logikai kontextusban, itt a spekulatív felfogás minden bűvös eszköze csődöt mond; ez a viszony nem közvetíthető, hanem *átélhető*, mely a *hit* igaz tartalmát is megadja. Az Istenhez való viszony így az "időbeliség"-ből kilépve az "örök"-be helyeződik⁹⁹, s ugyanakkor vissza is utal az abban létezőre a "pillanat" kategóriáján keresztül; hisz a "pillanat" nem más, mint az *örökkévalóság megnyílása az időben*. Ezt a pillanatot csak az emberi érzelem, s annak is eruptív summája, a *hit* képes kifejezni. Ezért írja talán R. Bultmann, hogy "hitében az ember az időn és történelmen túl áll", s Krisztus kortársa lesz¹⁰⁰, azaz vele *egyidejű*, hisz – mint Kierkegaard fogalmaz – ő "közvetlenül ember, mint mindenki más, azonban – és ez az ellentmondás – egyben Isten."¹⁰¹ Jób példája – ahogy Ábrahámé is – a meghatározott történéseken kívül esik. Az ő példájukban az a nagy, hogy Istenhez való viszonyuk személyes jellegű, ezért itt a világ racionális berendezkedése (s ezen belül értendő pl. az etikai viszonyok összessége¹⁰²) felfüggeszthetővé válik, mivel az ő kapcsolatuk Istennel egy másik dimenziót nyit meg, amivel egy új helyzet jön létre, melyet ha a világ nem is lát meg (ld. Jób barátai), mégis létezik és meghatározó jellegű. Ez az a pillanat, amikor az "egyes" mint egyes áll szemben a "lét urával", s ez mindent átformál, amit jól mutat az a képtelennek látszó kijelentés, miszerint

az "egyes magasabb rendű, mint az általános"¹⁰³. Jób és Ábrahám is bízik. Bízik abban, hogy az "abszurd" erejénél fogva minden lehetséges. *Bízik az ismételésben*. Ennek tükrében igen érdekes, hogy Kierkegaard az erről szóló művében kezdetben az "ismételés" lehetetlenségét akarta bizonyítani (az ebben az esetben rendkívül kusza kéziratmaradványok legalábbis ezt bizonyítják¹⁰⁴), ám a munka írása közben ez a véleménye annyiban módosult, hogy az "ismételés" az emberi végeesség világában lehetetlen, abból kilépve egy új viszonyrendszerben lehetségessé válik; azaz az "ismételés" *nem időbeli, hanem az örökkévalósághoz képest releváns, a pillanatban lesz lehetséges*. "Nincs hát akkor ismételés? Nem kaptam-e vissza kétszeresen mindent? Nem kaptam-e vissza önmagamat, mégpedig úgy, hogy ennek a jelentőségét kétszeresen kellett éreznem? Mi hát a földi jó ismételése, mely a szellemi meghatározottsággal szemben közönyös, ehhez az ismételéshez képest? Csak a gyermekeit nem kapta vissza kétszeresen Jób, mivel az emberi élet ezen a módon nem kettőzhető meg. Csak a szellem ismételése lehetséges, az időbeliben ez sohasem lesz olyan tökéletes, mint az örökkévalóságban, mely az igazi ismétlést jelenti."¹⁰⁵ Jób esetében a világi javak visszanyerését tartják ismétlésnek: ("Az emberek megértették Jóbot, s *most* eljönnek hozzá, esznek vele, sajnálják és vigasztalják, fiú és lánytestvérei közül mindegyik ad neki pénzt és aranyfüggőt. – Jóbot megáldotta az Úr, és ő mindent *kétszeresen* visszakapott. – Ezt nevezik *ismételésnek*."¹⁰⁶). Mégis látható, hogy az "ismételés" *időbeli* formája nem tökéletes (erre utal Kierkegaard a gyermekek említésével), s ezért az Jób számára – *sub specie aeternitatis* – is mást jelent: a remény megtartását a legteljesebb reményvesztettségben is, önmaga megtartását, szemben a barátok unszolásával, melynek teljesítése önmaga elvesztését, önmaga feladását eredményezné. Az ismételésben hisz, amely a "pillanat" segítségével az "egyes egzisztencia" "örökkévaló"-ra vonatkozását jelenti. Ha az "emlékezés" esetén a mozgás iránya a visszafelé haladás, akkor az ember az előrehaladással az "örök"-höz jut el¹⁰⁷, mely egyszerre "jövőbeli" és "múltbeli", s a megragadhatatlan "jelen"-ben ("pillanat") válik tételezetté. A "hit", az "abszurd" erejébe vetett hit által ekkor valósul meg a személyiség, jön létre az egzisztencia, amely az önmagában feltalált szabadságra alapozva választ a "valóság" és a "lehetőség" között; s ezzel a választással kényszeríti önmagát egy olyan létezésbe, melynek tétje a folyton el-

tűnő és folyvást újra megjelenő pillanatok közt saját személyiségének a megőrzése. Az ember választ a *minden* és *semmi* között, de ezzel egzisztenciáját nem nyeri el örök időre, hiszen azért – lényegéből fakadóan – az egzisztenciális élet minden pillanatában meg kell küzdenie; ezért azt is mondhatnánk: választása a küzdelem választását (és vállalását) is jelenti. Ezeket az új és új alternatívákat hozó pillanatok, melyek megalapozzák a választást, az "ismétlés" kapcsolja azok legfőbb alapjához, az "örök"-höz, hiszen anélkül a végtelen sokféleségbe esnének szét (ezt reprezentálja az esztétikai értelemben vett pillanat), s a rendezettség helyett a széttartás lenne a jellemző. A "létezés" egésze is e számtalan "pillanat" összessége; de nem csupán az, hanem még valami több, s ez a többlet az "örök", mely nélkül a "pillanat" is értelmezhetetlen marad. Az ember valóban minden pillanatban újra megszületik, s minden pillanatban elpusztul, – újra csak Nietzsche-t tudjuk "ismételni": az a nagy az emberben, hogy megszületés és elpusztulás¹⁰⁸, s az egzisztenciális élet minden egyes állapotát a "pillanat" vezeti be, s egyben az is szünteti meg. A "választás" ezért a "pillanat"-ban történik, az idő, mely racionális megfontolásra adhat alkalmat, a választás lehetőségét is megszünteti. Az ember ezért a "pillanat"-ban érheti el az élet legfőbb csúcspontját, a schellingi értelemben vett "tisztá aktualitást". A "választás" alapja ezért a racionális folyamatból kiesik, egy azon kívül létező alapra helyeződik át, amit Kierkegaard azzal is aláhúz, hogy az első ember döntéséből a racionalitásnak a lehetőségét is kiiktatja, hiszen a "szellem" ekkor még nincs jelen; a "választás" ezért sokkal inkább egy emocionális aktusra vezethető vissza, amivel kimondva kimondatlan azt juttatja kifejezésre, hogy bár az élet folyamán az ember számtalan "döntést" hoz, amely előtt "ésszerűen" megfontolja, mit kell és mit lehet tennie, a lényeges döntés azonban nem így történik, másképp esik meg – miként a "villám a lélekben" (Platón) – egyszer csak feltűnik, megszületik a "pillanat"-ban.

Kierkegaard tehát az "ismétlés" kapcsán egy gyakorlati aktivitást emel ki: a "sich selbst erkennen" helyett a "sich selbst wählen"¹⁰⁹ válik döntő tényezővé. A szókratészi és kierkegaard-i habitus a *törekvés*, a "jó", illetve az "élet" utáni törekvés intenciójában azonos marad, ám míg az előbbi fundamentuma a *vissza-émlékezés*, addig az utóbbié az *ismétlés*, sajnos a kettő közötti különbséget a magyar nyelv egyáltalán nem érzékelteti oly szemléletesen, mint a dán vagy akár a német. A dánban a *gentage* ige már önmagából következően

egyrészt egy *aktív magatartást* sugall, egyszerre jelenti valaminek a "vissza-hozatalát", az "újra-elnyerését", "újra-megragadását", amely csak a közreműködő aktív magatartásával lehetséges; ugyanakkor magában foglal egy *történést* is, amelyben magán az eseményen van a hangsúly. Ugyanaz a kettősség figyelhető meg benne, mint német megfelelőjében (Wiederholung), amit a német szó többletként még azzal is kifejez, ha igeiként használjuk (wiederholen), tudjuk, mást jelent, ha elváló és nem elváló igei változatáról van szó. Az "ismétlés" kettős funkciója tehát magában a kifejezésben benne van, csak Kierkegaard esetében a fent említett "törekvés"¹¹⁰ nem a "múltbeli" irányába, hanem a "jövőbeli"-re koncentráltan megy végbe mint elsődleges funkció, míg a másik oldal, a "vissza-hozatal", egy ismételt megjelenítést takar, ahol a "gondolkodás" és "tevékenység" a "most"-ban egybekapcsolódik. Ez az aktus így helyeződik át a szabadságra alapozott választásra.

A "paradox" tehát tételezett, az "örök" időbelivé válik a "pillanat" megtartva-teremtő ereje által. Az "örök" tökéletessége a végesség dimenzióiban tökéletlen testet ölt; a "pillanat"-ban jelenik meg, és hagyományos értelemben nem tér vissza többé. A "véges", "időbeli" egzisztencia számára, ha a "pillanat" – a történeti viszonyból kiszakítva – újra tételezett lesz (az autentikus választás révén), úgy az "örök" és egyben a "jövőbeli" is mint "múltbeli" tér vissza¹¹¹, s a rá való vonatkoztatás az *ismétlés*, mert csak ebben az értelemben lehet igaz, hogy az "ismétlés" az "élet komolysága", az "élet valósága".¹¹²

Ez az "ismétlés" tehát nem külsődleges mozgást jelent, nem pusztá reiterációt, hanem a "lét" belsejében zajlik, s lényegileg csak az "abszurd" ereje által lehetséges – ahogyan azt Jób példája is mutatja – ; az "időbeliség"-ben soha sem lehet olyan tökéletes, mint az "örökkévalóság"-ban¹¹³, s ezért csak a "pillanat" oldaláról megközelíthető. A "pillanat" tehát az egzisztencia önnön létezéséhez való viszonyában döntő jelentőséggel bír, s ezért nem túlzás azt állítani, hogy lényege szerint az időben létező egzisztencia számára az *autentikus létezés* egyetlen igaz alternatíváját jelenti.

Jegyzetek

1. K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg:Meiner 1981. 167.
2. E. Rudolf: *Glauben und Wissen. Kierkegaard zwischen Kant und Bultmann*. in: Text & Kontext Bd.15. 157–158.
3. *Kants Werke III*. 36.o., valamint az "empirische Realität" és a "transzendente Idealität" kérdése Uo.39.o., és Vö. Hegel: *Werke* 9. 41.o., és 48.o. *Kants Werke* (Akademie Textausgabe) Berlin: Walter de Gruyter 1968.
4. G. W. 11/12. 13.o. Kierkegaard műveit az *Eugen Diederichs* féle kiadás szerint idézzük (Düsseldorf/Köln 1950–69.) *Gesammelte Werke* (G.W.) a kötet és oldalszám megadásával, s ahol szükséges, ott egybevetve a dán kiadással (*Kierkegaard: Samlede Vaeker /S.V.N.*). Kobenhavn 1901–1906.
5. G. W. 16.I. 211.
6. Mindehhez hozzá kell tenni azt, hogy a "bűn"-höz a "hit" a "bá-nat"-on, ill. a "bűnbánat"-on kerestük kapcsolódik. G. W. 16.I. 215.
7. H.Deuser: *Sören Kierkegaard–Existenzdialektik*. in: Grund-probleme der grossen Philosophen III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 142.
8. F.Schleiermacher: *Der christliche Glaube*. Aufl.II.§.70–74.
9. G.W.11/12. 25.
10. A kvantitatív és kvalitatív dialektika kapcsán – ezek különbségéről már volt szó – Kierkegaard mindig Hegelre gondol, s az *átmenet* (Übergang) kérdésére, de hozzá kell tennünk, hogy az *ugrás* fogalmát is tulajdonképpen Hegeltől veszi át, csak új tartalmat kölcsönöz neki, s ezért meg nem értésének ad hangot a mennyiségi változásokból a minőségi meghatározottságokba való átcsapás elméletével összefüggésben. Vö. Pap.VIII. 1.A.11. (*Papirer Bd. I–XIII. – Pap.*, Anden forogede Udgave ved N.Thulstrup, Kobenhavn 1901–1970.)
11. Vö. T.B.II. 42. (Kierkegaard naplója a *Hayo Gerdes* féle válogatás szerint (T.B.) Düsseldorf/Köln: Diederichs 1962–74.)
12. S.V.IV. 306.

13. Hegel: *Werke* 8. (Hegel: *Werke*, Frankfurt a.M.:Suhrkamp 1986.) 182.sk.o., vagy ahogy Kierkegaard máshol fogalmaz: "a bűn nem az első közvetlenség, hanem egy későbbi közvetlenség". G.W.4. 112.
14. G.W.11/12. 34.
15. S.V.IV. 313.
16. A "bűnös lét" (Bösesein) összefüggésben van az ismerettel, a megismeréssel. Vö. Hegel: *Werke* 17. 256.
17. T.B.III. IX.A.341.
18. S.V.IV. 313.
19. G.W.4. 24.sk.
20. S.V.XI. 127.
21. G.W.11/12. 47.
22. J.Böhme: *Sämtliche Schriften II.* 23.o. (Faksimilie-Neudruck der Ausgabe von 1730 in XI.Bdn. – hrsg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart:Frommans 1957.)
23. G.W.11/12. 61.
24. H.Vetter: *Stadien der Existenz.* Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. Wien–Freiburg–Basel: Herder 1979. 163.
25. S.V.IV.332.
26. G.W.11/12. 62.
27. A.Valls: *Der Begriff "Geschichte" in den Schriften Sören Kierkegaards.* Heidelberg 1980. 6.
28. A.Valls: *Der Begriff...* 7.
29. S.V.IV. 241.
30. A.Valls: *Der Begriff...* 14.
31. S.V.IV. 245.
32. S.W.I.7. 372.
33. S.W.I.7. 390.
34. Hegel: *Werke* 17. 253.
35. G.W.11/12. 33.
36. Hegel: *Glauben und Wissen.* in: *Erste Druckschriften*, hrsg.v. G.Lasson. Leipzig 1928. 191.
37. Hegel: *Werke* 17. 367. (Dritte Vorlesung)
38. Hegel: *Werke* 17. 265–266.
39. "Extrem der Einzelheit" Hegel: *Werke* 3. 172.sk.
40. Ph.Marheineke: *Grundlehren der christlichen Dogmatik.* Aufl.II. 1827. §.260.

41. Ph.Marheineke: *Grundlehren der christlichen Dogmatik*. §.261.
42. Sőt az "én" elsődleges szerepét az "idő" vonatkozásában is nyilvánvalóan egy hegeli ellenreflexióként kell értékelnünk. Vö. P.Lübcke: *Kierkegaards Zeitverständnis in seinem Verhältnis zu Hegel*. in: Text & Kontext, Kopenhagen 1980. 88.
43. G.W.11/12. 79.
44. G.W.11/12. 80.
45. Ugyanezt fogalmazza meg a *Lezáró tudománytalan utóirat...* c. művében, amikor azt mondja: "az individuum azáltal válik bűnössé, hogy létezni kezd." G.W.16.I. 199.
46. Az eredeti mondat: "unum cum noris omnes noris" (Terentiusz: *Phormio* 265.) Kierkegaard idézési módszere igen különös, mondhatnánk meglehetősen szabados, egyes idézeteket valószínűleg szándékosan elferdít, hogy önnön gondolatához igazítsa. Ld. pl. *A szorongás fogalma* c. mű mottójában lévő Hamann idézetet G.W.11/12. 2.o. és vö. J.G.Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten*. komm.u.hrsg.v. S-A.Jörgensen, Stuttgart: Philipp Reclam 1987. 15.
47. G.W.11/12. 80.
48. S.V.XI. 127.
49. pl. *Theunissen, Slok* stb.
50. G.W.2/3.II. 366.skk.
51. G.W.11/12. 82.
52. Pap.V.B.53.,38.
53. G.W.11/12. 86.
54. Friedländer: *Platon*. Bd.III. Berlin–New York: Walter de Gruyter 1975. 184.
55. Platón: *Parmenidész* 140.e.
56. G.W.11/12. 83.
57. Arisztotelész: *Physica*. III. 1.200.b.
58. Platón: *Parmenidész*. 141.a.
59. Platón: *Parmenidész*. 142.c.d.
60. Platón: *Parmenidész*. 156.d.e.
61. Augustinus: *Vallomások*. XI.15.20.
62. Augustinus: *Vallomások*. XI.15.17.
63. Augustinus: *Vallomások*. XI.20.26.
64. "Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewusste wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird

- geweissagt."(kiem.–Gy.Z.) in: *Die Weltalter című művet a Schröter*, München: Biederstein u. Leibniz 1946-os kiadás alapján idézzük. .3.o. Vö. Gyenge Zoltán: *Existenz und Ewigkeit (Über die Zeitauffassung von Schelling und Kierkegaard)*, in: *Existencia* 1994.1–4. 401.skk.
65. Augustinus: *Vallomások*. XI.20.26.
 66. G.W.11/12. 91.
 67. G.W.5/6. 22.
 68. Hegel: *Werke* 3. 590.
 69. Uo.
 70. Hegel: *Werke* 9. 59. (§.258.)
 71. Hegel: *Werke* 10. 252. (§.448.)
 72. S.V.IV. 355.
 73. Hegel: *Werke* 9. 50. (§.258.)
 74. Hegel: *Werke* 9. 43.(§.254.)
 75. Hegel: *Werke* 9. 55. (§.259.)
 76. "Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie, sondern sie *ist*."
Hegel: *Werke* 9. 50.(§.258.)
 77. G.W.26. 63.
 78. J.Bukdahl: Om Søren Kierkegaard. *Artikler i udvald ved Jan Lindhardt*. Kobenhavn 1981. 146.
 79. G.W.26. 63.
 80. Pap.VIII. B.168.
 81. Vö.Cronford: *Plato and Parmenides*. New York: The Humanities Press; London:Routledge & Kegan 1951. 130.
 82. Platón: *Parmenidész*. 152.b.
 83. G.W. 11/12. 88.
 84. G.W. 11/12. 90.
 85. P.Lübcke: *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*. 132.
 86. G.W. 2/3.II. 190.
 87. G.W. 11/12. 88.
 88. Vö.G.W. 4. 3.
 89. G.W. 31. 129.
 90. G.W. 16.I. 200.
 91. G.W. 16.I. 199.
 92. G.W. 11/12. 90.
 93. Uo.
 94. G.W. 5/6. 5.

95. Pap.V. B.55.10.
96. V.Guarda: *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaard*. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum–Hain–Scriptor–Hanstein 1980. 34.
97. B.Heimbüchel: *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz*. Frankfurt a.M.: Lang 1983. 35.
98. V.Guarda: *Die Wiederholung*. 37.
99. H.Gerdes: *Sören Kierkegaard*. Leben und Werk. Sammlung Götschen. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1966. 65–66.
100. R.Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen 1964. 182.
101. G.W. 26. 120.
102. Vö.Ábrahám tettének minősülése "etikai" és "vallási" szempontból. G.W. 4. 57.skk.o., és 74.skk.
103. G.W. 4. 59.
104. A műben szereplő első levélsorozatnál az eredeti kézirat véget is ér (S.V.III. 249.o.). Az ezt követő részekről semmit sem tudni, mert Kierkegaard – szokásától eltérően – azt a nyomtatásra leadott változatból kiemelte és megsemmisítette. Azonban az addig megírt szövegben nem hajtott végre minden változtatást az új koncepciónak megfelelően, ezért számos utalás (pl. S.V.III. 187.o.) a tragikus végkifejletre megmaradt, számos más megjegyzés értelme pedig elhomályosult. Vö. Kierkegaard: *Az ismétlés*, Utószó, Ictus 1993. (fordítás, jegyzetek, utószó – Gyenge Zoltán)
105. G.W. 5/6. 89.
106. G.W. 5/6. 81.
107. G.W. 11/12. 92.
108. *Nietzsche's Werke* Bd.IV. 16.
109. V.Guarda: *Die Wiederholung*. 32.
110. V.Guarda: *Die Wiederholung*. 34.
111. G.W. 11/12. 92.
112. G.W. 5/6. 5.
113. G.W. 5/6. 90.